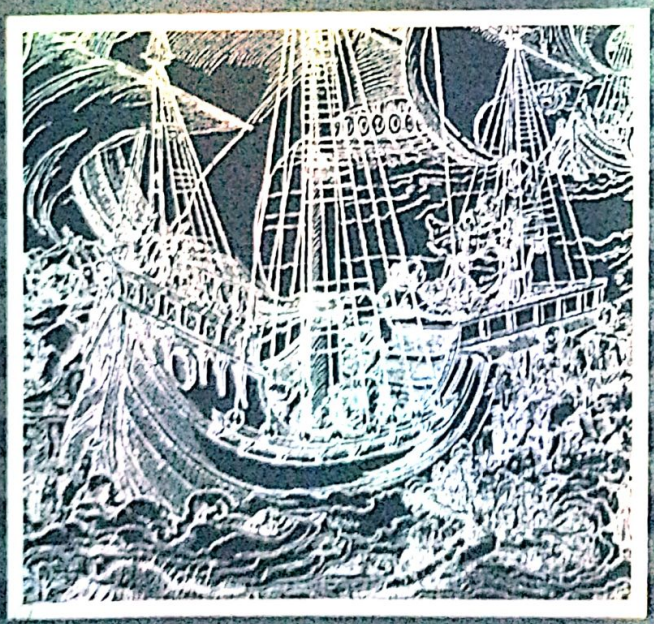
CUADERNOS DE LA FUNDACION

1

Manuel García-Pelayo

IDEA DE LA POLITICA



FUNDACION MANUEL GARCIA-PELAYO

CUADERNOS DE LA FUNDACION 1

Manuel García-Pelayo

IDEA DE LA POLITICA

FUNDACION MANUEL GARCIA-PELAYO
Caracas 2014

Colección: Cuadernos de la Fundación
Serie roja: Temas Políticos

Queda absolutamente prohibida la reproducción de esta obra por cualquier medio o forma, electrónica o mecánica, incluida fotocopia, grabación o cualquier otra forma de almacenamiento o rescate de datos, sin el permiso expreso de los titulares del copyright.

© Graciela Soriano de García-Pelayo
© Fundación Manuel García-Pelayo
Apartado 51966, Caracas 1050.

1a. Edición en Revista de la Facultad de Derecho, No. 35, Caracas, 1967.
2a. Edición en la colección Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos, No. 13, Caracas, 1968.
3a. Edición en su Idea de la Política y otros escritos, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
4a. Edición en sus Obras Completas, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.
5a. Edición en esta colección, 1995.
6a. Edición en esta colección, 1999.
1a. reimpresión de la 6a. edición, mayo 2004
2a. reimpresión de la 6a. edición, diciembre 2008
3a. reimpresión de la 6a. edición, octubre 2010
4a. reimpresión de la 6a. edición, abril 2013
5a. reimpresión de la 6a. edición, mayo 2014

ISBN: 980-07-5704-X
ISSN: 1316-9297

Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal If 29719993201-12
Depósito Legal If 297199932012

Diseño de la colección: M.E. Repiso
Diagramación y montaje: M.E. Repiso
Impresión: Miguel Ángel García e Hijo, S.R.L.
Caracas

Contenido

5 Parte I
PLANTEAMIENTO

1. Dos imágenes
2. Los conceptos centrales

8 Parte II
BREVE ESQUEMA HISTÓRICO

12 Parte III
IDEAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE EL CONCEPTO DE POLÍTICA

20 Parte IV
CONSIDERACIONES SOBRE LA NATURALEZA DE LA POLÍTICA

1. Justicia y poder
2. La lucha y la paz
3. Voluntad y razón
4. Orden y justicia

39 Parte V
LA UNIDAD POLÍTICA

41 Parte VI
MODALIDADES DE LOS FENÓMENOS CONSTITUTIVOS DE LA REALIDAD POLÍTICA

1. Fenómenos políticos y politizados
2. Formas y actos
3. Realidad efectiva y realidad posible

I

PLANTEAMIENTO

1. DOS IMÁGENES

Una mirada a la realidad política circundante nos revela inmediatamente dos aspectos de dicha realidad. De un lado, que la política se despliega en la tensión, el conflicto y la lucha, sea entre conjuntos o constelaciones de Estados, sea entre Estados particulares, sea, dentro de éstos, entre partidos, camarillas, intereses e ideologías; la política se nos muestra desde esta perspectiva como una pugna entre fuerzas o grupos de fuerzas, y, por tanto, dominada por el dinamismo. De otro lado, que tal lucha normalmente se justifica por su referencia a una idea o a un sistema axiológicos, y que en medio de ella late el intento de encontrar un orden cierto de convivencia bajo cuya forma se desarrolle el fluir de los actos en los que transcurre la convivencia política.

Y así, partiendo de la experiencia inmediata, se han manifestado desde los comienzos del pensamiento político dos imágenes antagónicas respecto a la naturaleza de la política, caracterizadas, respectivamente, por la acentuación parcial de uno de los puntos de vista arriba indicados. Una imagen se centra en torno a la tensión y a la lucha, de modo que la política tiende a estar presidida por el momento polémico. La otra, en cambio, se ha centrado en torno al orden o a la paz, con la consiguiente acentuación del momento estático.

Cada una de ellas se corresponde, en última instancia, con dos intuiciones radicalmente distintas del mundo. La idea de la política como lucha significa la transferencia al campo político de la intuición del mundo como algo dominado por constantes antagonismos y, por tanto, en perpetua tensión y devenir, es decir, de la idea heraclitiana de que la guerra es la madre de todas las cosas, que todo se engendra de la discordia, que las cosas alcanzan un equilibrio tenso para oponerse de nuevo, y que nada es igual a sí mismo, sino que todo esta en perpetuo devenir y, en consecuencia, dominado por la temporalidad. En cambio, la idea de la política como orden o paz significa la transferencia al campo político de la intuición del mundo como algo dotado de orden permanente y, por tanto, no creado por la lucha ni impuesto por la voluntad, sino revelado por la razón, idea que tiene como transfondo la concepción parménica del ser como algo idéntico consigo mismo, como lo que no deviene, pues el devenir es la transformación del no ser en ser o del ser en no ser; el tiempo histórico sería, así, corruptor del verdadero ser de las cosas, y el ideal de la convivencia política sería construirse con arreglo a un orden inmutable dado en la naturaleza de las cosas.

Además, en el fondo de cada una de estas imágenes radica una idea antropológica límite, a saber: el hombre es radicalmente malo, torpe e insociable, en cuyo caso su existencia transcurre en la rebeldía contra todo orden, sólo limitada por un poder más fuerte; o bien, el hombre es esencialmente bueno, inteligente y sociable, aunque las circunstancias históricas lo hayan hecho transitoriamente malo y, entonces, una vez superadas estas circunstancias, su existencia transcurrirá naturalmente por las vías pacíficas. Se trata, como decimos, de ideas extremas que en la historia del pensamiento no siempre se muestran de manera tan simple ni contradictoria.

2. LOS CONCEPTOS CENTRALES

La política intuida como *lucha* gira en torno al poder, es más, tiende a disolverse en relaciones de poder, pues no hay

lucha sin poderes contrapuestos, y, al girar en torno al poder, tiene como supuesto el despliegue de la *voluntad*, pues justamente el poder supone una resistencia a la que la voluntad trata de allanar. En cambio, la política intuida como *paz* o como orden gira, si es lógica consigo misma y haciendo abstracción de casos extremos a los que aludiremos más tarde, en torno de la *justicia*, a la que puede entenderse sea como un orden natural y objetivo de las cosas, que no es creado, sino descubierto por el hombre, sea –lo que es más certero– como una síntesis de los valores por y para los cuales se constituye *hic et nunc* la convivencia política. Pero en cualquier caso la política ha de basarse en la *ratio* discernidora del orden justo y a la que ha de subordinarse la voluntad.

También aquí se trata de dos concepciones límites que en el despliegue de las ideas y de las creencias políticas no siempre se dan ni en toda su pureza ni sin contradicciones internas, sino frecuentemente armonizadas en síntesis o distendidas en complejas relaciones dialécticas. Lo normal es, incluso, que la mayoría de las teorías tiendan a integrar los seis momentos a que hemos aludido (paz-lucha; justicia-poder; razón-voluntad), de modo que la diferencia está en la acentuación o en el orden jerárquico en que se encuentran los dos juegos de momentos dentro de un sistema. Con esta aclaración, podemos afirmar que cabe ver a través del desarrollo entero de la historia de las doctrinas políticas una oposición entre ambas concepciones respecto a la naturaleza de la política.

II

BREVE ESQUEMA HISTÓRICO

En el mundo antiguo, la doctrina de que la política gira en torno al poder, a la luch a y a la voluntad, fue sostenida por los sofistas, por Tucídides y por Polibio, a los que se opone la tesis contraria mantenida por la línea Sócrates, Platón, Aristóteles y Cicerón. La Edad Media, que se inicia con la pregunta de San Agustín: «¿qué son los reinos cuando de ellos está ausente la justicia, sino *magna latrocinia*?», concibe el orden político como un régimen de paz y de justicia, entendiendo que no puede haber verdadera paz, es decir, concordia, si no está asentada sobre la justicia, que se convierte así en fundamento de los reinos. Pero tampoco falta una tendencia al servicio ideológico de la Curia, que mantiene que la sociedad política se sustenta sobre la violencia, como castigo y freno necesario a la maldad del hombre corrompido por el pecado. Con Santo Tomás y con Dante encontramos afirmada enérgicamente la concepción de la política como orden de paz y de justicia emergente del orden natural de las cosas y sustentado sobre la *ratio*. En cambio, el aristotelismo de izquierda de Marsilio de Padua mantiene el primado de la voluntad, con lo cual, la política comienza a separarse de la ética, y el orden social pasa a ser concebido como una consecuencia del poder que imponen las leyes, con independencia de que éstas se adecúen o no a la justicia, de modo que la unidad del Estado *(regnum)* es ante todo un resultado de la unidad de poder.

Merece la pena hacer una alusión al punto de vista islámico, según el cual el estado natural del hombre es la libertad, pero como el hombre es enemigo del hombre, la libertad ilimitada le conduciría a la autodestrucción, razón por la cual ha de ser limitada por el derecho. El derecho, sin embargo, es una palabra vacía si no tiene quien lo sostenga y defienda, y, así, Dios lo ha perfeccionado estableciendo al Califa y mandando que se obedezcan sus preceptos. Las mismas ideas básicas son mantenidas en el mundo cristiano por el emperador Federico II: si el hombre desplegara sin límites su libertad natural el género humano se destruiría a sí mismo, anulando de este modo la obra de la Creación y, para evitarlo, la Justicia, irradiando de los cielos, ha instituido los príncipes a fin de que mantengan la libertad natural dentro del derecho, y el hombre cumpla el destino para el que fue creado.

Podemos afirmar a grandes rasgos que desde el Renacimiento hasta fines del siglo XVII predominó la idea de que la política es poder, lucha y voluntad. Tal es el criterio de Maquiavelo y de la doctrina de la «razón de Estado», derivada de ella, y tal es también la tesis, aunque basada en otros supuestos, de Hobbes, para quien la sumisión absoluta al poder del Estado es condición de paz y para quien la ley no es *ratio* sino mandato y voluntad. En cambio, a partir de la última etapa del siglo XVII comienza a dominar la idea de que hay un orden o armonía natural de las cosas, no creado por la voluntad del hombre, sino descubierto por la reflexión racional, de modo que la misión de la política consiste en la adaptación de la convivencia a ese orden natural, justo y racional de las cosas, sobre el que se basa la legitimidad del poder.

Cada una de estas concepciones se ha desarrollado dentro de unos supuestos históricos concretos y en conexión con unos intereses determinados, pero sin que las relaciones entre ambos términos se puedan reducir, sin embargo, a un esquema general. La tesis de Platón, en la que se manifiesta de modo más rotundo la idea de la política como un orden firme e inmutable de convivencia y expresión de la justicia absoluta, fue una respuesta al dinamismo introducido en la vida política griega por el paso de la constitución aristocrática a la oligárquica y de ésta a la

democrática, con el consiguiente desplazamiento de los estratos aristocráticos tradicionales, y significó el intento de volver a la constitución primitiva. Las tesis medievales de San Agustín, Santo Tomás y Dante, estuvieron también orientadas por el intento de encontrar un orden firme ante las turbulencias del tiempo. Así, ante la catástrofe del Imperio Romano, San Agustín postula el abandono de los valores en que aquél se sustentaba, para idear una nueva sociedad basada sobre los sólidos fundamentos del cristianismo y, por tanto, sobre la paz y la justicia; su doctrina es, pues, revolucionaria frente al Imperio, pero al mismo tiempo pretende dar una firme base a la convivencia en el futuro y, en efecto, su doctrina, o, para ser más precisos, una simplificación de la misma, constituye la ideología de la Alta Edad Media. Santo Tomás trata de encontrar un orden político adecuado al gran giro histórico que tiene lugar en el siglo XIII con el paso de la Alta a la Baja Edad Media y, por consiguiente, desarrolla una doctrina destinada a inspirar la época futura. La tesis de Dante es la voz angustiada ante las guerras en que se desangraba el cuerpo de la cristiandad y, en este caso, su doctrina, en la medida que se elabora para justificar el Imperio universal, tiene un carácter más bien anacrónico y nostálgico. El pensamiento iniciado a fines del siglo XVII responde a las necesidades de una burguesía que, frente a la arbitrariedad absolutista, busca la seguridad necesaria para su despliegue vital, a la que encuentra en la doctrina del derecho natural. Es verdad que esta burguesía se vio obligada –en parte por la resistencia absolutista y en parte por el impulso de sus capas más radicales– a postular y a hacer la revolución y, por tanto, a disolver la política en relaciones de poder. Pero inmediatamente después de su victoria asumió la actitud conservadora por entender que el orden político se sustentaba ya sobre bases firmes y definitivas. En resumidas cuentas, lo único que cabe afirmar es que ambas concepciones han tenido distinta función según la situación histórica y la estructura a que se articulan.

En principio, pero nada más que en principio, la idea de la política centrada en torno al poder y a la lucha es propia de épocas críticas en las que se pretende poner al desnudo o desenmascarar las apariencias de las cosas. Pero una vez

puestas las cosas en claro, puede servir tanto a una tendencia conservadora como a una tendencia revolucionaria. Es más, cada doctrina suele transformarse dialécticamente cuando pasa de la etapa de la oposición (en la que desenmascara las cosas), a la del ejercicio del poder (en las que las oculta con un ropaje ideológico); por lo demás, cada una de ellas, al tiempo que contiene la negación de un presente, contiene la afirmación de un futuro, y, entonces, una vez negado el pasado por su destrucción, la doctrina desarrolla sus gérmenes o posibilidades afirmativas o conservadoras, aunque ese presente alumbrado por la ocupación del poder no se corresponda en todos sus términos con el esquema originario. Pero, en todo caso, hay una cierta unanimidad en las épocas críticas, al menos por las tendencias extremas en pugna, en concebir a la política en términos de lucha, poder y voluntad.

III

CONCEPTO DE POLÍTICA

Dentro de la literatura política del presente siglo se han desarrollado también las dos imágenes de la política a que nos venimos refiriendo. La presencia de la imagen de la política centrada en la lucha, el poder y la voluntad es coherente con el carácter crítico de nuestra época que, desde la perspectiva de la realidad política, se manifiesta capitalmente en lo siguiente: a) desacuerdo radical sobre los valores hacia los que debe tender la actividad política, lo que hace imposible encontrar una base para la concordia; b) la disolución del orden del período de 1870-1914 en relaciones de conflicto y de lucha desde el seno de cada Estado hasta el conjunto del planeta; c) la expansión de ciertas ideologías que, por opuestas que pudieran ser entre sí, coincidían en la visión de la historia como lucha. Tales características que se desarrollan en el período de 1914-1945 continúan estando presentes*, si bien han sufrido un desplazamiento, es decir, gobiernan las relaciones del llamado mundo occidental con el mundo comunista y se hacen presentes también en los países

* La caída del muro de Berlín y la desaparición del bloque soviético han generado una curiosa situación en la que el gran conflicto entre bloques ha desaparecido, pero en medio de una hegemonía indiscutible de los Estados Unidos, se multiplican conflictos en diferentes sociedades, que escapan al orden que –mal que bien– imponía la polarización anterior. (N. del E.)

subdesarrollados o en tránsito al desarrollo, mientras que en cambio, en el seno de los países europeos rige una tendencia hacia el entendimiento y un acuerdo en los valores básicos que no deja de notarse en lo que se refiere a las formulaciones del concepto de política.

Según Max Weber[1] la clave para el entendimiento de la política es relacionarla con la dirección o el influjo en la dirección de una asociación política que en nuestro tiempo es el Estado, el cual sólo puede ser definido por un medio que no es el único de los que tiene a su disposición, pero que le es peculiar y específico, a saber, la disposición legítima y monopolística de la violencia física: «el Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio, recaba para sí, con éxito, el monopolio de la violencia legítima». No quiere esto decir que el Estado tenga que hacer uso constante de la violencia, pues en virtud de su legitimidad (racional, tradicional o carismática) logra normalmente la obediencia por la motivación interna de los sometidos. Bajo estos supuestos, la política es definida como «la aspiración a participar en el poder o a influir en su distribución, sea entre Estados, sea, dentro de un Estado, entre los hombres incluidos en él». Tal formulación coincide con el lenguaje usual: cuando se dice que una cuestión es política o que alguien tiene un cargo político o que una decisión está políticamente condicionada, todos estos casos tienen de común que «la posesión, los intereses, la distribución y el cambio de poder son lo decisivo para la resolución de la cuestión planteada o para condicionar dicha decisión o para determinar la esfera de actividad del funcionario en cuestión». Quien se dedica a la política aspira al poder, o bien como un medio al servicio de un fin –ideal o egoísta– o bien por sí mismo, por el sentimiento de prestigio que genera.

Carl Schmitt[2] ha desarrollado una de las más agudas, discutidas y discutibles tesis sobre la naturaleza de la política,

---

1 Max Weber: *Die Politik als Beruf* (1a. edic. 1919; hay traducción española. Madrid, 1967).

2 Carl Schmitt: *Der Begriff des politischen*. Publicado por primera vez en 1927 en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (vol. 58) y como obra independiente en 1931. Hay una traducción española de F.J. Conde en la colección de escritos

caracterizada por la acentuación del momento polémico. Tal tesis parte del supuesto de que lo que da a los actos de los hombres sentido político, lo que sirve para definirlos como tales, es la distinción de amigo y enemigo, la cual tiene en política el mismo papel que las de bueno y malo en ética, bello y feo en estética, útil e inútil en economía, es decir, las polaridades por referencia a las cuales se puede calificar a un acto como ético, estético o económico. Por supuesto, por enemigo no se ha de entender el enemigo privado, sino el enemigo público, es decir, el *hostis*, no el *inimicus*, y, por consiguiente, la distinción entre amigos y enemigos tiene siempre un carácter colectivo: «enemigo es una totalidad de hombres situada frente a otra totalidad en la lucha por la existencia».

Junto a su índole pública, la relación amigo y enemigo tiene carácter existencial en el sentido de ser la oposición más intensa y extremada ante la que se relativizan todas las demás. Enemigo es, pues, aquél con el que caben en casos extremos conflictos irresolubles por aplicación de las normas establecidas o del arbitraje. Por consiguiente, la política es una calidad antagónica caracterizada por su intensidad máxima. Pero, por ello mismo, por tener carácter cualitativo, carece de un contenido concreto e inmutable; tal contenido puede tomarlo de cualquier campo de la realidad: de la religión, si los hombres están realmente dispuestos a morir y a matar

---

de C. SCHMITT: *Escritos políticos*. Madrid, 1941. Vid. también C. SCHMITT: *La noción de lo político* (Revista de Estudios Políticos, No. 132, 1963) escrito como introducción para una nueva edición de la obra y donde se matizan algunas ideas; y *Theorie des Partisanen*. Berlín, 1963 (hay traducción española: *Teoría del partisano*. Madrid, 1966). Sobre el concepto de la política de C. SCHMITT hay mucha bibliografía entre la que puede mencionarse STRAUSS (L.): *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begrlff des politischen* (en el *Archiv für Sozialwissenchaft*, etc., vol. 67, 1932). –KROCKOW (C. Graft. von): *Die Entscheidung. Eine Untersunchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Stuttgart, 1958. –SCHMITTZ (M.): *Die Freund-Feind-Theorie Carl Schmitt. Entwurf und Entfaltung*. Köln und Opladen, 1965. En esta obra relativamente voluminosa (256 pp., mientras que el folleto de SCHMITT tiene 61) se relaciona la posición de SCHMITT con otras ideas de la política en nuestro tiempo y con la situación espiritual de la época en que fue escrita, calificándola en este sentido como respuesta al nihilismo europeo con su destrucción del sistema de valores recibidos, de la tradicional confianza en la razón y en su capacidad para ordenar la convivencia y de la esfera normativa derivada de ella. FRYE: *Carl Schmitt's Concept of the Political* en *The Journal of Politics*. Vol. 26, 1966.

por un motivo religioso; de la sociedad o de la economía si, por ejemplo, se toma en serio la lucha de clases y se está dispuesto a la guerra civil. Entonces, la religión, la economía, etc., dejan de obedecer a sus propias leyes para seguir la lógica política con sus coaliciones, sus compromisos, etc. Un antagonismo extrapolítico se politizará en la medida en que agrupe a los hombres en amigos y enemigos, y se convertirá efectivamente en político cuando agrupe realmente a los hombres en tal polaridad.

El concepto de enemigo, es decir, del máximo antagonismo, lleva implícita la eventualidad de la lucha armada, de la guerra, en tanto que negación plena del ser del otro. La guerra, que es la realización extrema de la enemistad, no necesita ser normal, ni ser sentida como algo ideal ni deseable, pero sí como posibilidad real en la medida que el concepto de enemigo tenga sentido. No es el fin, ni el objeto, ni el contenido de la política, pero sí es su supuesto sin el que ésta no tendría sentido. En resumen, un mundo sin la posibilidad de una guerra, sería un mundo sin la distinción de amigos y enemigos y, por consiguiente, un mundo sin política.

La esencia de la unidad política consiste: a) en suprimir el antagonismo extremo dentro de una sociedad dada, creando una zona pacificada, para lo cual el Estado asume todas las decisiones políticas necesarias para instaurar la paz y transformar la oposición existencial de amigo y enemigo en oposición agonal (es decir, sujeta a reglas) entre antagonistas, oposición que no pone en cuestión los fundamentos de la unidad política, sino que, por el contrario los supone. La verdadera política se transfiere ahora al campo exterior frente al que el Estado asume monopolísticamente el *ius belli*, es decir, la facultad de determinar y decidir en un caso dado quién es su enemigo y combatirlo.

El marxismo leninista[3] parte del supuesto de que toda realidad tiene una estructura dialéctica, es decir, que está

3 Entre la literatura sobre el tema, *vid.* BOCHENSKI (J.M.): *Der Sowjertrussische dialektische Materialismus (Diamat)*, Bern, 1950, así como la obra dirigida por el mismo BOCHENSKI con la cooperación de G. NIEMEYER: *Handbuch des Weltkommunismus*. München, 1958. –MARCUSE (H.): *El marxismo soviético*. Madrid, 1967. –O. KUUSINEN y otros: *Manual de marxismo-leninismo*, México, 1960. –KONSTANTINOV (F.V.): *El mate-*

dominada por el devenir y la contradicción. De las leyes dialécticas formuladas por el marxismo escolástico (en Marx la dialéctica era un método no configurado en conceptos, principios o leyes rígidas) interesan a nuestro objeto el principio del desarrollo por saltos o irrupción, el de la conversión de la cantidad en calidad y el de contradicción, lo que para nuestro tema significa lo siguiente:

La realidad histórica se transforma a lo largo de su devenir incoando nuevas formas, las cuales, sin embargo, no advienen como resultado de un proceso evolutivo, sino en forma brusca o repentina, o, dicho de otro modo, se acumulan series cada vez más crecientes de cambios cuantitativos hasta un grado tal que rompen las estructuras existentes y hacen irrumpir a otras cualitativamente distintas. La proyección de estos principios al campo político lleva a la conclusión de que la evolución de las fuerzas productivas va creando los supuestos para la mutación de las formas políticas, pero tal mutación adviene brusca y violentamente o, dicho en términos políticos, por la revolución (llamada por Engels «la partera de la historia»). De este supuesto se derivan dos conclusiones: a) «para no actuar falsamente en política hay que ser revolucionario» (Stalin); b) pero, teniendo en cuenta

---

rialismo histórico. México, 1957. Dentro del marxismo hay también una tendencia que admite que la revolución no era la única y necesaria vía para llegar al socialismo. Esta tesis, ya afirmada por Stalin en su famosa entrevista con Wells y dialécticamente unida a la coexistencia pacífica, ha sido especialmente desarrollada por las «Resoluciones del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética»: «es perfectamente comprensible –se dice– que las formas de transición de los países al socialismo sean más variadas en el futuro. En especial que la realización de estas formas, no necesite estar asociada con la guerra civil en todas las circunstancias», todo dependerá del grado de resistencia de la clase explotadora ante la voluntad de la mayoría del pueblo trabajador. Pero dados los radicales cambios a favor del socialismo en la esfera internacional y la fuerza de atracción del socialismo sobre importantes masas de población, es posible que en ciertos países las fuerzas populares «estén en situación de derrotar a las fuerzas reaccionarias, antipopulares, alcanzando una sólida mayoría en el Parlamento y convirtiéndolo de un órgano de la democracia burguesa en un genuino instrumento de la voluntad del pueblo». A análoga conclusión llega el «Programa de la Liga de los Comunistas Yugoeslavos» que resalta, con razón, la importancia que en la situación actual tiene la conversión del Estado en empresario de los países capitalistas, y que puede ser «tanto un último esfuerzo del capitalismo para mantenerse, tanto el primer paso hacia el socialismo».

que toda realidad exige un previo proceso de incoación, «el arte de la política, y el correcto entendimiento de su misión por parte de los comunistas consiste en evaluar correctamente las condiciones y el momento en que la vanguardia del proletariado puede asaltar con éxito el poder» (Lenin).

El desarrollo histórico está dominado no sólo por la correlación, sino también por la contradicción entre lo positivo y lo negativo, el pasado y el futuro, lo decadente y lo progresivo, etc., que se despliega a través de diversas formas, dentro de las cuales tienen especial interés para nosotros:

a. La contradicción entre el grado de desarrollo de los estratos que componen la realidad histórica, a saber: i) la infraestructura o fuerzas de producción (instrumentos de producción, hombres que los manejan, experiencias y rendimientos obtenidos); ii) la estructura o relaciones de producción (o sea, las relaciones sociales, que derivan en última instancia de las fuerzas de producción); y, iii) la supraestructura, es decir, las relaciones jurídicas y políticas, así como la restante ideología (moral, ciencia, arte, religión, filosofía).

b. La contradicción histórico-social representada por la división de la sociedad en dos clases existencialmente antagónicas, hecho que tiene como consecuencia necesaria que la historia entera de la sociedad sea la historia de la lucha de clases.

Sobre este supuesto el Estado es concebido como un aparato del poder violento destinado a asegurar el dominio de una clase sobre otra, de donde resulta claro que la lucha de clases ha de politizarse tomando como objetivo la captura violenta del poder estatal, pues si bien es verdad que la lucha política puede llevarse a cabo por diversas vías, no es menos cierto que en última instancia está destinada a desembocar en el asalto revolucionario del Estado. Tal es el verdadero contenido de la política.

El general Clausewitz había dicho que «la guerra es la continuación de la política con otros medios» (frase de la que se ha abusado, pues se refiere a la política exterior); el general Ludendorf la invirtió diciendo que la política es la continuación de la guerra con otros procedimientos. Mao

Tse Tung logra una síntesis entre ambos criterios afirmando que «la política es una guerra no sangrienta y la guerra es una política sangrienta».

En esta misma línea cabe también considerar la tendencia americana, representada por Lasswell y otros que conciben la política como la conformación y el reparto del poder o de la influencia o, dicho de otro modo, como un sistema de «controles sociales». La diferencia entre el poder y otros medios de control como la influencia y la autoridad no siempre está clara.

***

Entre las concepciones en dirección opuesta a las anteriormente mencionadas está la de Hans Barth[4] para quien el orden es el concepto central de la filosofía política. La lógica del orden encierra tres elementos constitutivos:

a. La unidad espiritual, determinada por el sentido y objetivo del orden y expresada en el consenso y la lealtad. El primero, significa asentimiento, que puede deberse a distintos motivos que van desde la fe y el sentimiento hasta la aceptación consciente de los medios destinados a realizar un objetivo racionalmente planeado; la segunda, significa el sentimiento de la copertenencia al orden y no implica una ciega sumisión pero sí una vinculación lo suficientemente honda para aceptar lo decisivo del orden, de modo que éste permanezca firme en medio de las discrepancias y de las diferencias accidentales.

b. La disposición de sanciones jurídicas y sociales para el mantenimiento y protección del orden, es decir, todo aquello que en forma de reacción de otros hombres sirva o pueda servir para determinar la conducta prevista de los miembros del orden.

c. La instancia, es decir, la institución que represente al conjunto del orden hacia dentro y hacia afuera y a través de la cual se actualiza su capacidad de acción y decisión. Tiene,

4 Hans Barth: *Die Idee der Ordnung*. Erlenbach-Zurich, 1958.

además, la función de decidir en los conflictos entre los componentes del orden; las decisiones normalmente se llevan a cabo por aplicación de las leyes, pero como quiera que no hay sistema jurídico que no ofrezca lagunas y que pueda prever de una vez por todas las futuras situaciones, la instancia en cuestión ha de decidir en los casos no previstos legalmente o en las situaciones excepcionales.

El Estado es la última instancia, pero debe estar sometido a un proceso crítico de acuerdo con la justicia y con lo deseable en cada situación y tiempo y, por consiguiente, no puede pretender monopolizar los criterios, sino que ha de estar abierto a los criterios de la sociedad. Y, en último término, tiene como límite otra instancia: la conciencia del hombre que es la que decidirá si le presta o no su lealtad.

Dolf Sternberger[5] estima que la paz es, sin más, la categoría política, es decir, el fundamento, la nota característica y la norma de lo político. Misión de la política es instaurarla, conservarla, garantizarla, protegerla y defenderla. La paz constituye así «el objeto y el fin de la política». Por paz no se ha de entender la tolerancia con su quebrantador, es decir, el mero apaciguamiento, ni la sumisión a la violencia, que no es otra cosa que posponer la guerra. Tampoco la esencia de la paz consiste en la exclusión de la lucha, sino más bien en su regulación, en arbitrarla cuando hay la instancia adecuada y el mínimo de consenso y, en todo caso, en civilizarla. En el arbitraje, ha de dominar la justicia; en la lucha civilizada, el aire vital de la libertad, y, en fin, la paz ha de ser diariamente ganada y, con ello, constantemente garantizada por la acción de las autoridades públicas (*Amter*) y de las instituciones. La guerra sólo es un medio político en la medida que sea una vía para la institución o la defensa de la paz; la guerra que no se conduce con la finalidad de alcanzar la paz «no es un medio político, sino otra cosa».

---

5 Dolf Sternberger: *Begriff des politischen*. Frankfurt, 1961.

IV

CONSIDERACIONES SOBRE LA NATURALEZA DE LA POLÍTICA

Hemos visto cómo, a lo largo de la historia, las concepciones en torno a la naturaleza de la política han girado alrededor de unos conceptos que –simplificando en aras a las necesidades expositivas– se resumen en la pareja de trilogías: lucha, poder y voluntad, de un lado; paz, razón y justicia, de otro.

Lo cierto es que, en la realidad de las cosas, tales términos se dan unidos en una especie de correlación dialéctica, al igual que en el hombre mismo que hace o que padece la política, pues, en efecto, en el despliegue vital de cada persona están presentes la tensión entre la lucha, querida o impuesta, y el anhelo o la nostalgia de la paz; el sentimiento de la justicia o del deber de realizar los valores con la consiguiente mala conciencia cuando no responde a ello, y el impulso hacia el poder (que puede conducir a ignorar la personalidad de los demás invadiendo el ámbito de lo que es suyo, o a fenómenos como el resentimiento); la voluntad, que lleva a la afirmación de la propia personalidad sobre el mundo objetivo, y la razón que muestra las resistencias que éste es capaz de ofrecer. Por ello, toda existencia humana es problemática. Pero del mismo modo que la existencia vive estas contradicciones dentro de la unidad de la personalidad, que ha de realizarse precisamente a través de ellas, así también son vividas colectivamente en la ordenación política, que se despliega históricamente a través del juego de tales

contradicciones. Nuestro problema es ahora dar cuenta de esa unidad tensa, lo que, por supuesto, sólo podemos hacer en sus rasgos más generales, pues otra cosa sería desarrollar en este lugar un tratado de teoría política.

En lo sucesivo entenderemos por justicia la pretensión de realizar imperativamente, es decir, en general por vía jurídica, un sistema axiológico, concepción que no contradice el concepto tradicional de justicia, sino que más bien lo perfecciona en cuanto que proporciona un *standard* de lo que es cada uno y la jerarquía de objetivos hacia los que ha de tender la comunidad política; la justicia es así el nudo entre la estructura axiológica, la estructura jurídica y la estructura política, es decir, la síntesis de aquellos valores que se han de imponer por vía política y a través del orden jurídico.

1. JUSTICIA Y PODER

Las ideas –dice Schiller– en su lucha con las fuerzas, necesitan convertirse en fuerzas. Y así, no es posible actualizar un sistema de valores configurado en un ideal de justicia sin un poder capaz de quebrantar las resistencias que se le opongan y que, en última instancia, defina imperativamente lo que es valioso y tome a su cargo la transformación de lo definido en conducta efectiva, del *nomos* en realidad social. De acuerdo con ello, la historia entera de la política es en buena parte el intento de vincular un sistema axiológico al poder político, la búsqueda por parte del espíritu, de la fuerza histórica capaz de materializarlo: Platón busca un rey filósofo o un filósofo rey; la Iglesia católica encuentra a Constantino y ella misma, un poder espiritual, trata durante la Edad Media de asir firmemente a los portadores del poder violento; en los comienzos de la Edad Moderna, Maquiavelo busca el príncipe que convierta su *logos* político en realidad; los iusnaturalistas, como Wolf y Tomasius, esperan que el déspota ilustrado actualice el orden filosófico natural, y Marx, en fin, tiene la certeza de que el proletariado encarnará históricamente la filosofía.

Por otra parte, si la verdadera y profunda paz no se agota en la pacificación, es decir, en la mera exclusión de la violencia, no es menos cierto que la exclusión, o cuando menos la regulación del ejercicio de la violencia es la condición mínima de la paz, lo cual sólo puede conseguirse en la medida en que la disposición efectiva de la violencia se concentre en un poder lo suficientemente fuerte como para mantener a los demás dentro de un ámbito limitado.

Todo esto es verdad, pero no es menos verdad que el contrapunto del poder es la justicia, como síntesis de un sistema de valores. En primer lugar, porque la realidad política es histórica y todo lo que es histórico está orientado por los valores, cualquiera que sea el rango en que éstos se ordenen –lo cual es, naturalmente, función de un *standard* temporal y socialmente variable– y cualquiera que sea su condición material, de modo que un cambio o una destrucción de los valores significa un cambio o una destrucción del sujeto histórico, sin necesidad de que ese cambio o destrucción se deba a la violencia. Es decir, la esencia del poder es siempre idéntica, la estructura del poder puede ser más o menos la misma, pero la estructura política formada en torno a ese poder es distinta si son distintos los valores a que sirve: no era lo mismo la Alemania nacional-socialista que la Unión Soviética a pesar de la analogía de sus estructuras de poder fundamentalmente basadas en el partido único bajo un jefe carismático. Lo que da sentido político al poder, lo que lo muda de un mero hecho psico-físico en poder político es, pues, la referencia a los valores y, por consiguiente, éstos no son algo adjetivo a la política, sino algo constitutivo de ella. En los orígenes de la vida política occidental está la imagen de Atenea, diosa protectora de la *polis* y bajo cuya advocación estaban los dos órganos de gobierno de esta, es decir, la Bulé y el Agora; Atenea armada de casco, escudo y lanza era terrible e invencible en la guerra, pero Atenea era también una virgen inmaculada que había enseñado las artes y que poseía la más alta inteligencia y consejo; y por consiguiente era símbolo de la unidad entre el poder y los valores. Prescindiendo de los reiterados testimonios manifestados en el curso de la historia del pensamiento de las ideas míticamente representadas por

Atenea, diremos que el autor de la última gran teoría política de occidente dice en su *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* que «así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, así el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales»[6].

Además, a la esencia del poder político pertenece el ser «un orden cierto de mando y obediencia» (para emplear la feliz expresión de Bodino), pero es evidente que tal certeza se sustenta, más que en reprimir los actos de desobediencia, en excluir sus motivaciones, para lo cual es decisivo que el poder sea sentido como substancialmente acorde con las estimaciones de los sometidos, pues, entonces, obedecerlo es tanto como someterse al propio sistema axiológico, o, dicho de otro modo, el poder será tanto más cierto cuanto más representativo sea de los valores, es decir, cuanto más esté dotado de legitimidad. Sin duda que en ciertas ocasiones puede ser transitoriamente necesaria la aniquilación del adversario, su paralización por el terror o su exclusión de la vida pública; pero lo cierto es que ello sólo tiene sentido político en la medida que sea condición táctica para el establecimiento de un orden en función de un sistema axiológico. La violencia es, o bien prepolítica, es decir, está en los comienzos del orden político como se expresa tanto el mito de Rómulo y Remo, o de Caín y Abel: *[Abel* (figura) *sacerdotiit, Abel namque, qui fuit pastor ovium, expressit sacerdotium... A fratte occidit Caín* (figure) *regni, Caín autem, qui rus coluit et civitatem condidit in que etiam regnavit, typum regni gestavit]*[7], como en la historia real, ya que el orden político comienza por la superposición violenta de un pueblo extraño o de una fracción del mismo pueblo sobre el resto de la población; o bien interpolítica, es decir, cuando dentro de un orden dado se producen excepcionalmente situaciones que impiden su funcionamiento normal y a las que es preciso superar por medidas violentas transitorias, o cuando se apela a la revolución o la guerra civil destruyendo la totalidad del orden político existente para instaurar uno nuevo; pero, en un

6 MARX: *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, edit. por S. Landshut y J.P. Mayer, Leipzig, 1932, t. I, p. 279.

7 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS: *Summa Gloria* (M.G.H. Lib. de Lite. III, p. 65).

caso, la violencia se justifica por la legalidad, en el otro por la justicia, y en ambos por la referencia a un valor. Por lo demás, a la larga la certeza de un orden reposa fundamentalmente en las adhesiones, las cuales serán tanto más eficaces cuanto las relaciones de mando y obediencia coincidan con las relaciones de participación en unos mismos valores; sólo entonces habrá una verdadera conformidad en el orden, sólo así habrá concordia, es decir, acuerdo íntimo en los supuestos esenciales del orden, aunque no necesariamente en sus accidentes. En resumen: sólo un orden sentido como justo puede excluir los motivos de enemistad existencial, sólo él puede ser un orden cierto de mando y obediencia, sólo él puede afianzar el poder. No ignoramos que los tenedores del poder pueden manipular los sistemas axiológicos hasta convertirlos en «máscaras de Estado» o en «naderías», como diría la literatura de los *arcana imperii*, o en «ideologías encubridoras» como se dice en el tiempo presente, pero el uso desviado de algo supone la existencia de ese algo.

Los sistemas axiológico-políticos son variables históricas función de las corrientes espirituales dominantes en una época o en una determinada cultura. Y como las corrientes espirituales sólo son históricamente operantes cuando encarnan en una fuerza social con conciencia de la identidad entre su propia afirmación histórica y la de una determinada idea de justicia, su efectividad es función, por su parte, de los grupos o estratos que, dentro de una sociedad y época dadas sean a la vez (potencial o actualmente) sujetos y objetos de la política, es decir, constituyan la «clase política» pues no todos los componentes de la sociedad participan en las decisiones que afectan a ella, y, por consiguiente, son sujetos activos de la misma. La situación de mero objeto pero no de sujeto de la política, puede tener diversos grados, como he mostrado en otro de mis trabajos[8]. Sin embargo, para nuestro objeto presente basta decir que puede consistir:

i) en la exclusión substancial y radical de la comunidad política de ciertos grupos que, sin embargo, forman parte de la

8 *Tipología de las estructuras socio-políticas*. Caracas, 1966.

población, como fue por ejemplo, el caso de los plebeyos durante ciertos momentos de la historia de Roma o de los esclavos a lo largo de toda ella; el de las poblaciones no musulmanas dentro de los países islámicos; el de las castas intocables en la India, etc.; ii) en la marginación, jurídica o fáctica de la actividad política de ciertos grupos, estamentos o clases pertenecientes a la comunidad, pero a los que se les niega con éxito la participación en las decisiones del poder político, como por ejemplo, a la burguesía hasta la formación de la constitución estamental; al proletariado hasta la instauración del sufragio universal y la formación de fuertes partidos obreros; a los negros en los Estados sureños de los Estados Unidos, etc. Sólo cuando estos grupos se convierten en políticamente activos, sólo cuando son, a la vez, sujetos y objetos de poder político, sea en forma actual o potencial, sólo entonces sus criterios axiológicos son relevantes para la sociedad política, porque sólo entonces se ha producido la unidad entre una idea históricamente concreta de justicia y un poder social lo bastante fuerte para convertirse en un poder político dispuesto a realizarla.

Por otra parte, no sólo por exigencias éticas, sino también por necesidades dialécticas, el poder está condicionado a autosometerse a un orden. En primer término, la eficacia de su ejercicio exige su «normalización», es decir, su adaptación a unas pautas o reglas establecidas que, ante casos iguales o análogos, le eviten pensar en cada momento las razones de su decisión y, con ello, la consiguiente indecisión y pérdida de tiempo, que sólo pueden producir su propio desgaste. A esta normalidad orientada hacia la simple eficacia ha de añadirse la normatividad, pues, la forma más intensa y segura de mandar, la forma de establecer «un orden cierto de mando y de obediencia» es el derecho que tipifica imperativamente las conductas humanas reduciéndolas a un patrón abstracto, de tal manera que tanto el sujeto como el objeto del poder, tanto los gobernantes como los gobernados sepan con certeza a qué atenerse; con el derecho, la convivencia humana se crea un propio *logos* distinto del que rige el mundo natural (aunque muchas veces haya sido concebido como una proyección de éste) y sólo

con el conocimiento de este *logos* y la sumisión a sus leyes puede ejercerse un eficaz dominio sobre la materia que hay tras él. Así pues, el poder por su propia exigencia dialéctica, necesita transformarse en un orden expresado en reglas o en normas. El poder consiste ciertamente en ordenar las cosas con arreglo a la voluntad, pero tal ordenación sólo es posible si él mismo se somete al orden establecido, pues tal es paradójicamente la condición de su eficacia.

Además, el poder político es un poder público, es un poder que se instituye y extiende sobre una unidad histórica sobre una comunidad humana cuya vida rebasa las generaciones que la constituyen en cada momento. Por consiguiente, el poder sólo tendrá naturaleza política cuando se configure objetiva y transpersonalmente de modo que trascienda la limitación temporal de las personas que *hic et nunc* son sus portadores concretos, o, dicho de otro modo, el mero poder adquirirá naturaleza política en la medida que se institucionalice. Cierto que en el establecimiento de un orden nuevo las personas tienen una importancia decisiva y que la instauración de nuevas estructuras políticas se debe a la acción de unos hombres en los que se encarna el espíritu objetivo del tiempo: Solon, Licurgo, Augusto, Carlomagno, Otto I, los Reyes Católicos, Robespierre y Danton, Bonaparte, Lenin, Stalin... Pero justamente lo que caracteriza a estos hombres es su carácter «epocal», es decir, de fundadores de nuevas épocas, lo cual sólo lo consiguen en la medida que sean capaces de crear un orden que trascienda a ellos mismos, en la medida que, como es característico del estadista, vean siglos y no sólo años como los meros políticos.

No cabe duda de que es imposible encerrar en la rigidez del derecho positivo todas las posibles contingencias que puedan plantearse en el desarrollo de los acontecimientos, pues la excepción es un momento componente tanto de la vida individual como de la vida colectiva; no cabe duda que toda normatividad tiene como supuesto necesario una normalidad; pues no hay norma que se pueda aplicar a un caos, de donde se desprende que es siempre preciso dejar un margen de decisión personal a las instancias supremas del poder político. Pero

no es menos claro que un poder es tanto más cierto cuanto menores ocasiones dé para la aparición del caso excepcional o anormal. Es también verdad que el poder político se basa en última instancia en la disposición de medios violentos, pero tampoco es menos cierto que la fortaleza de un poder es tanto mayor y sujeta a menor desgaste cuanto menor ocasión tenga de aplicarlos. Un poder que no esté normativamente configurado es –vistas las cosas con horizonte histórico– una apariencia de poder; un sistema normativo que no se imponga en caso necesario a través del poder es un programa pero no una configuración real. Por eso decía con razón Federico II que la fuerza y la justicia tenían que estar en un mismo sujeto a fin de que la fuerza no estuviera ausente de la justicia ni la justicia de la fuerza.

2. LA LUCHA Y LA PAZ

La lucha es un componente necesario de la existencia humana, una situación límite en el sentido que Jaspers da a esta expresión, es decir, una de esas situaciones completamente originarias y, por tanto, no derivable de ninguna otra, que no cambian sino en el modo de manifestarse, en las que siempre estamos y frente a las que en última instancia, fracasamos.

La lucha puede desarrollarse en distintos planos y frente a distintas resistencias, pudiendo así distinguirse entre la lucha por el dominio de la naturaleza, que da lugar a la técnica y a las formas de organización del trabajo; la lucha contra la escasez de bienes, que genera la actividad económica; la lucha cultural, es decir, orientada a la actualización de unos valores a través de la religión, la filosofía, la ciencia, el arte, etc., lo que lleva implícita la pugna por la afirmación de unas tendencias culturales frente a otras; la lucha social cuyo contenido está constituido por las relaciones de los grupos entre sí, y dentro de la cual se incluye la lucha específicamente política, es decir, la lucha entre los Estados o entidades análogas o, dentro de cada una de éstas, entre los distintos grupos por la distribución del poder.

La lucha social, en general, y la lucha política en particular pueden atraer y hasta, en cierta medida, atraen necesariamente a su ámbito otras formas de lucha tales como la lucha contra el mundo físico, como es, por ejemplo, el caso cuando la entidad política toma a su cargo los programas de desarrollo técnico o cuando pugna con otra entidad por el dominio de un espacio; la lucha económica, cuando la entidad política incluye entre sus objetivos los de índole económica; la cultural, si dicha entidad está existencialmente vinculada a un contenido cultural como es especialmente el caso de los regímenes teo-políticos, los ideocráticos o los Estados confesionales, pudiendo afirmarse en cualquier caso que toda gran lucha política va acompañada de una pugna cultural, cuyo nudo es la ideología.

También son distintos los instrumentos de lucha a los que podemos dividir, de un lado, en violentos y, de otro en no violentos como, por ejemplo: la retórica que persuade, el argumento que convence, el tridente del silogismo que desarma intelectualmente al adversario, la *litis* jurídica, la amenaza de las penas del infierno, la concesión o negativa de bienes económicos, los *slogans* de la propaganda, etc., todos los cuales son medios de afirmación, en unas ocasiones del poder en el sentido riguroso y, en otras, de simple control.

Una vez aclarado todo esto, procede afirmar que el orden político no puede eliminar enteramente el conflicto, la pugna o la lucha entre los distintos individuos y los diversos grupos de intereses y de opiniones, pues, como hemos visto, ello es constitutivo de la existencia humana sea en su dimensión individual, sea en su dimensión social. Pero el orden político sí puede:

a. Proclamar una esfera ajena a la lucha en todas sus formas o instrumentalidades, desde la violencia a la disputa intelectual, desde la crítica de las armas a las armas de la crítica; es decir, puede instituir la inviolabilidad o intangibilidad (versión secularizada de la sacralidad) de ciertas zonas que constituyen la unidad subyacente sobre la que se eleva el orden político y que son las expresiones inmediatas de los valores por y para los cuales vive políticamente una sociedad, o, dicho de otro modo, las creencias existenciales sin las cuales no habría

unidad política. Tal unidad subyacente puede tener profundas raíces de índole transpolítica y emocional como la ideología en las ideocracias o el cuerpo de creencias en los regímenes teopolíticos o la comunidad nacional con su mitología y simbología para el Estado moderno; pero pueden tener también su origen político y racional o, cuando menos, racionalizado o, si se quiere, convencional, como, por ejemplo, el caso de la intangibilidad de las constituciones o, más bien, de algunos de sus preceptos que, si no son enteramente intangibles, sí están al menos especialmente protegidos, o como era también el caso de las «leyes fundamentales» de la monarquía absoluta. La amplitud del ámbito de la zona intangible, así como la intensidad de la intangibilidad son, naturalmente, variables históricas: mientras más se totaliza la dimensión política a costa de la social, mayor será el ámbito puesto al margen de la pugna; mientras más se dogmatice un Estado más intensa será la defensa de la esfera proclamada intangible y más se llamará en su auxilio a toda clase de medios. En todo caso, cualquier unidad política tiene como supuesto un sistema de creencias y de ideas, en el sentido en que Ortega desarrolla estos conceptos. En la medida que predominen las creencias, la intangibilidad se produce de modo espontáneo; en la medida en que las creencias se transformen en ideas disputables, o que las antiguas creencias se sustituyan por nuevas ideas, será más necesaria la fijación imperativa de la zona de intangibilidad.

b. Eliminar total o parcialmente los medios violentos de lucha. Sin embargo, interesa advertir que la existencia de un orden político no supone necesariamente la eliminación total y absoluta de la violencia física (sólo conseguida por ciertas estructuras políticas desarrolladas como el Estado Moderno) sino que basta su regulación, lo cual implica: i) la proclamación y garantía de ciertos círculos de paz en los que, por tanto, está excluido el uso de la violencia; ii) la sumisión a normas del ejercicio de la violencia legítima fuera de esos círculos de paz.

Así, en la Edad Media occidental había ciertos círculos de paz en función de los lugares (santuarios, palacios y caminos reales, mercado, etc.), de las personas (peregrino, clérigo,

mercader, mujeres, etc.), y del tiempo (tregua de Dios o, más tarde, del rey) coincidente con las fechas más sobresalientes del tiempo litúrgico. Pero fuera de ellos, podía ejercerse lícitamente la *Fehde* o la *Faida* –que impropiamente hemos de traducir por guerra privada– y en virtud de la cual ciertas personas físicas o jurídicas podían emprender legítimamente acciones militares en defensa de su propio derecho siempre que se sometieran a determinadas reglas[9]. Más no obstante, existía un orden político, como en nuestro tiempo existe un orden internacional en el que, bajo ciertas reglas, es posible la contienda armada. La formación del Estado moderno ha tenido lugar al hilo de la conversión de todo el país en un círculo de paz, excluyendo, por consiguiente, el área de la legitimidad de la violencia privada, hasta dejarla reducida a casos de legítima defensa prevista en los códigos penales, proceso que conlleva la estatización de la violencia y de la garantía del derecho de cada uno, que antes estaban difusos en la sociedad.

c. Civilizar la lucha –civilización y vida política son, en sus orígenes, términos correlativos– para lo cual la canaliza a través de vías y métodos no violentos y sustituye la lucha existencial y sin reglas por lucha agonal bajo reglas, lo que tiene como supuesto el derecho a la existencia del adversario. Hablando esquemáticamente, ello puede llevarse a cabo sea

---

9 Sobre la *Fehde vid* O. Brunners: *Land und Herrschaft*. Wien, 1959. Las líneas básicas de su regulación jurídica eran las siguientes: a) es una lucha armada por el derecho y regulada por el derecho, de modo que una acción violenta que no tenga como objetivo la restauración del derecho o que en su ejecución no se someta al derecho es una *Faida* temeraria, que trae la enemistad de la comunidad entera y en especial de la autoridad encargada de mantener la paz territorial; b) es también un deber hacia el propio honor y a veces frente a terceros; c) en algunos órdenes jurídicos se exige la querella judicial previa; d) tienen plena capacidad de *Faida* los titulares de derechos públicos (reyes, estamentos políticos, príncipes, nobles, ciudades imperiales y de realengo, etc.); tienen capacidad limitada las personas o corporaciones qua están bajo la protección o patrocinio de un señor, las cuales pueden ser objeto de declaración de *Faida* que debe ser recogida por el patrono o señor, pero de no hacerlo, la persona o la corporación puede hacer frente a la *Fehde* por su cuenta; e) ha de ser precedida por una declaración de enemistad que disuelve las relaciones de paz y lealtad respecto al adversario; f) la ejecución se llevaba a cabo por la violencia (muerte o prisión del adversario y de sus partidarios y daños en sus tierras) pero había que respetar los círculos protegidos por la paz; g) cesaba por una tregua y se extinguía por la paz.

por el establecimiento de un orden jurídico que define las razones por las que se puede legítimamente luchar y determina y garantiza las vías a través de las cuales se desarrolla la *litis*, sea acotando una zona en la que se lleva a cabo una pugna competitiva de contenido cultural, económico o de otra índole, cuya existencia, modalidad y amplitud dependen de la mayor o menor área del campo de la sociedad respecto al campo del Estado (grande, por ejemplo, en el liberalismo; restringida en el totalitarismo).

Así pues, la lucha no puede ser totalmente eliminada, pero sí ha de ser canalizada a través de ciertas vías. Esta afirmación no sólo es válida para el ámbito social, sino también para el político al que es inherente la pugna por el ejercicio o por la influencia en el ejercicio del poder y, en general, de los medios de control. Cierto que desde Saint Simon se ha desarrollado la utopía de la sustitución del poder sobre las personas por la administración de las cosas, o dicho de otro modo, de la política por la administración, ideal acariciado también por casi todos los dictadores decimonónicos o de estilo decimonónico, y que hoy es mantenido por los tecnócratas o versión occidental y puesta al día de los mandarines chinos. También los marxistas sostienen que, siendo el Estado un epifenómeno de la lucha de clases, desaparecerá con la anulación de éstas, pasando al museo de antigüedades, junto con el hacha de sílex y la rueca de hilar, tesis que Mao Tse Tung extiende implícitamente a todos los demás órganos de la lucha política: «Con la anulación de las clases, todos los instrumentos de la lucha de clases –los partidos políticos y el aparato estatal– perderán sus funciones, se harán superfluos y se extinguirán paulatinamente, después de haber cumplido su destino histórico»[10]. Pero, en realidad, se trata en unos casos, de una utopía y, en otros, de una ideología en el sentido restringido del vocablo, no destinada a eliminar la política sino a justificar el monopolio individual o colectivo del poder político, pues dado que, como hemos visto, la lucha es una «situación límite» de la existencia humana

10 Mao Tse Tung: *On People's Democratic Dictatorship*. Pekín, 1950, p. 3.

y dado que esta existencia ha de desarrollarse dentro de un orden social y, por tanto, político, es claro que la lucha política no puede ser eliminada. Cabe que se lleve a cabo por unos u otros métodos o que interese a un número mayor o menor de gentes, pero lo que no cabe es excluirla del seno de la unidad política misma, pues no hay ningún poder político que pueda establecerse sin un apoyo social mínimo, y para los componentes de este grupo social, la política es, necesariamente, una de las razones de su existencia. Confundiendo una forma y un instrumento de lucha –los partidos políticos concurrentes– con la pugna en sí misma, se llegó en nuestro tiempo a la peregrina conclusión de que suprimida la pluralidad de partidos se suprimiría la lucha política. Pero lo cierto es que los partidos no son más que la forma histórico-concreta que toma la lucha política cuando se le abre a toda la sociedad o a una parte muy amplia de ella la posibilidad real de participación activa en las decisiones del poder político. Cuando esta posibilidad es restringida no hay partidos, pero hay estamentos, facciones, grupos de presión, camarillas, complejos pornocráticos, guardias pretorianas, jenízaros, etc. La experiencia de nuestro tiempo, con las purgas sangrientas de los regímenes nazi y comunista y con las intrigas del fascismo italiano y de los Estados «autoritarios», han mostrado claramente que la lucha por el poder no queda eliminada con la supresión del régimen de partidos: se la restringe cuantitativa, pero no cualitativamente.

En resumen: el momento polémico, sea en forma existencial, sea en forma agonal, está siempre presente en la realidad política, pues, en primer lugar, es lo que agrupa políticamente a unos hombres frente a otros en grupos de la misma especie, es decir, en nuestro tiempo en Estados frente a Estados o, dentro de un Estado, a las distintas fracciones antagónicas; en segundo lugar, la existencia del adversario es condición para la mayor intensidad de la integración interna y, por ende, cuando no hay un enemigo real se lo inventa, o cuando es débil se lo magnifica: el Anticristo, el Dragón, los rojos, el judío, las plutocracias, los contrarrevolucionarios, etc., etc. Al fin y al cabo, todas las grandes ideas y conceptos de la

política se han derivado de ideas y conceptos surgidos en el seno de las religiones superiores, y éstas se han integrado a sí mismas históricamente a través de la defensa contra el infiel y metahistóricamente a través de la lucha contra el demonio. Sin *civitas diaboli* no hay, históricamente hablando, *civitas Dei*. Sin un latente antagonismo interno o externo no hay orden político. Pero sólo se puede vencer o resistir al adversario bajo el supuesto de una paz interna que permita la integración de los propios esfuerzos.

3. VOLUNTAD Y RAZÓN

El voluntarismo y el racionalismo son dos tendencias tensamente presentes a lo largo de la historia del pensamiento teológico, filosófico y jurídico, en los que se ha disputado si algo es bueno porque lo manda Dios o si lo manda Dios porque es bueno, si en el principio fue el Verbo o en el principio fue la acción, si la ley es expresión de la razón o es un mandato de la voluntad. La misma polaridad se ha desplegado a lo largo de toda la historia del pensamiento político en la que se desarrolla una tendencia que afirma que la razón no tiene esencialmente otro papel que el de sirvienta de la voluntad, única que crea y mantiene los órdenes políticos, pero frente a la cual se desarrolla otra tendencia no menos vigorosa que, afirmando el primado de la razón sobre la voluntad, no le deja a ésta más función que la de proclamar y mantener el orden racio-natural de las cosas.

No es necesario insistir en el papel de la voluntad dentro de la realidad política, ya que a ésta le es inherente el poder, la lucha, la actualización histórica de los valores y la consecución de objetivos, fenómenos que suponen una voluntad que les dé vigencia. Pero, por otra parte, la voluntad sólo puede actualizarse a través de un proceso de racionalización.

En primer término, antes de pensar en imponerse o en resistirse a los demás, antes de pretender dominar al mundo real configurándolo según unos valores o haciendo efectivos unos objetivos imaginados, la voluntad tiene que autosome-

terse a una disciplina a fin de estar en la forma requerida para alcanzar las finalidades propuestas. Ahora bien, si no el impulso, sí el contenido de esta disciplina sólo puede darlo la *ratio*, es decir, la conexión entre el orden objetivo de las cosas y la finalidad propuesta. Esta afirmación es válida tanto para la vida personal como para la vida de los cuerpos histórico-políticos. Así, por ejemplo, Prusia y Polonia tuvieron en ciertos momentos de su historia una situación análoga caracterizada por la presión de grandes potencias sobre sus fronteras. Prusia respondió con autodisciplina empezando por el rey, que se declara «primer servidor del Estado», y siguiendo por una nobleza, un cuerpo de oficiales y una burocracia que transforma en orgullo el servicio público, y que, quizá como proyección calvinista, considera el buen cumplimiento del servicio como un deber ético[11]. Los estamentos polacos, en cambio, no estuvieron dispuestos a sacrificar su *libertas* ni la de cada uno de sus miembros individuales. La consecuencia fue que Prusia se transformó en gran potencia y Polonia en objeto de reparto entre las grandes potencias. Esta autorracionalización se hace tanto más necesaria cuanto más duradera es la empresa política, o, dicho de otro modo, se hace todavía más necesaria para la conservación que para la adquisición o la construcción, pues, como decía Botero, «se adquiere con la fuerza, se conserva con la sabiduría». Por eso, la historia mundial conoce de grandes Imperios formados por pueblos esteparios en torno a un caudillo carismático que se disuelven a la muerte o poco después de la muerte del caudillo, por no haber sabido objetivar en un sistema la razón vital que se encarnaba en la persona del fundador.

Además, las decisiones de la voluntad sólo pueden ser eficaces bajo la constante referencia a un conocimiento derivado de la razón, proceso que puede descomponerse en los siguientes momentos constitutivos del saber político práctico:

---

11 Sobre el influjo de estos movimientos en el *ethos* del Estado prusiano, la *Beamtenreligion* y la «alianza entre pietismo y cuartel», *vid.* DEPPERMANN (K.): *Der Hallesche Pietismus und der preussische Staat unter Friedrich III.* Göttingen, 1961. – H. J. SCHOEPS: *Preussen, Geschichte eines Staas.* Berlín, 1966, pp. 47 y ss.

a. Saber *qué se quiere*, es decir, en una situación dada, tener la noción clara y distinta del objetivo propuesto, o dicho de otro modo, poseer *conciencia de la finalidad*.

b. Saber *qué se puede*, es decir, evaluar el propio potencial (o sea, la capacidad de acción que puede ser actualizada en una situación y tiempos dados), a lo que también puede llamarse el conocimiento de las posibilidades reales. Tal evaluación puede llevar bien a limitar el objetivo, bien a descomponerlo en objetivos intermedios a corto, medio o largo plazo, bien a incluir ciertas variables en función de los cambios de posibilidad, derivados, a su vez, de los cambios de situación. A este momento podemos designarlo como *conciencia de la posibilidad*.

c. Saber *cómo hay que hacerlo*, es decir, una vez determinado el objetivo y estimado el potencial, conocer: i) qué clase de medios y combinación de medios son necesarios para conseguir los objetivos propuestos; y, ii) qué acciones hay que emprender y de qué manera han de emprenderse. Podemos designarlo como *conciencia de la instrumentalidad*.

d. Saber *cuándo hay que hacerlo* o, como decía Campanella *sapere servire del tempo*, es decir, *tener sentido de la oportunidad*, que, en última instancia, significa la intuición de la razón temporal de las cosas.

Estos momentos pueden distinguirse intelectualmente, pero no separarse, pues en la realidad de las cosas constituyen una totalidad estructural en la que todos están mutuamente implicados. Así, la determinación concreta del objetivo depende de la estimación del potencial, pero también cabe plantearse el aumento de ésta en función del objetivo; la instrumentalidad depende, naturalmente, del potencial, pero a su vez, una buena ordenación de los *instrumenta regni* puede intensificar el rendimiento del potencial; por lo demás el «cuándo» significa tanto como el factor tiempo, el cual estaba necesariamente presente en todos los momentos de la acción política. En resumen, la acción política ha de saber darse a sí misma cuenta y razón de la «naturaleza», de la «necesidad», de la «posibilidad», en una palabra, de la *verita efettuale delle cose*, pues sin ello se aniquila a sí misma transformándose en agitación estéril o en frustración.

Desde Maquiavelo, y especialmente desde Botero, se desarrolló la idea de una «razón de Estado» o razón política, al igual que más tarde se desarrollaría la idea de una razón económica[12]. Ambas estaban muy cerca del esquema mental de la razón física y ambas tomaron como supuesto un tipo antropológico específico: la una, el *homo politicus*; la otra, el *homo economicus*. Más tarde se descubrieron otras especies de razones que tuvieron también como supuestos ciertos tipos específicos de hombre (de los que Spranger ha desarrollado una variada tipología), pues cada dimensión vital tiene su propio *logos*. De ello se desprende que no hay una única forma de despliegue de la razón, sino tantas como dimensiones vitales, pero también que todas esas razones particulares (razón política, razón económica, razón social, razón intelectual, razón erótica, etc.) no son, en sí mismas, más que abstracciones de la realidad que suponen un tipo de hombre ideal inexistente o apenas existente en la *praxis*, un hombre ideal, sea en el sentido de algo deseado, como el príncipe sabio de Maquiavelo, sea en el sentido de hipótesis de trabajo, como el *homo economicus* de Adam Smith, pero no un hombre real, pues lo cierto es que las distintas esferas vitales se muestran articuladas entre sí como momentos constitutivos de una sola y concreta razón vital –en el sentido descubierto y desarrollado por Ortega– y han de ser comprendidas desde la unicidad y totalidad de ésta, aunque, según las circunstancias, unas u otras razones parciales, constitutivas de la razón vital, puedan pasar a primer plano. En consecuencia, la *ratio* política –expresión de la actitud política pura y, como tal, abstraída de la realidad– se muestra articulada estructuralmente a otras esferas y razones, lo que implica que no sólo ha de afirmar sus propios objetivos y aplicar rigurosamente su sistema de medios, sino también tener en cuenta las razones propias de los valores de los demás territorios vitales, a algunos de los cuales ha de servir, mientras que con los otros ha de armonizarse.

---

12 Sobre la razón de Estado y su tensión con otros tipos de razones *vid.* mi trabajo: «De las razones históricas de la razón de Estado», introducción a G. Botero: *De la razón de Estado y otros escritos*. Caracas, 1962.

4. ORDEN Y JUSTICIA

Hemos de decir ahora unas palabras sobre las relaciones de paz y justicia a las que el pensamiento medieval consideraba *tranquam soror et sororis*, aunque se trate de dos hermanas que a veces puedan estar en aguda discrepancia. Pues, en efecto, la paz, o, dicho de otro modo, el orden establecido –que en sus orígenes coincidió quizá con una idea de justicia, es decir, con el sistema axiológico vigente en un momento del pasado– tiende a mantenerse aunque hayan desaparecido los fundamentos metafísicos, sociales y de otro orden que lo hicieron surgir. Pero la movilidad de la vida social y el desarrollo espiritual hacen que ese orden entre en conflicto con los nuevos sistemas de ideas y creencias y con los intereses de las nuevas fuerzas históricas. Se produce, entonces, una tensión entre el orden y la justicia, la cual se encarna políticamente en dos tendencias que, a efectos de simplificación, podemos denominar conservadora y revolucionaria. Por supuesto, ninguna de ellas renuncia *in toto* a cada uno de los momentos a que estamos haciendo referencia: el revolucionario está contra *este orden*, pero ni aun en sus tendencias más extremas (anarquismo romántico) renuncia al orden, lo que quiere, en puridad, es volver a unir los dos términos ahora divorciados. El conservador no niega la justicia, pero entiende que no hay justicia que pueda aplicarse a un caos (y esto lo separa del revolucionario radical que, reproduciendo un antiquísimo mito recurrente, cree que el caos es condición previa del justo orden); que no se puede modificar substancialmente el orden existente so pena de caer en el caos, y que en el orden establecido opera o puede operar la justicia que, en definitiva, es posible en un nivel histórico y social dado.

Sin embargo, llegado el conflicto existencial, el revolucionario radical mantiene el primado de la justicia sobre el orden: «hágase justicia, aunque perezca el mundo», es su lema. Cabría preguntar: si no hay mundo, ¿dónde podrá realizarse la justicia? Pero una pregunta tan «razonable», no tendría sentido, ya que en el revolucionario opera el arquetipo a que antes hemos hecho mención: el mundo está tan podrido o tan

viejo que es preciso terminar de destruirlo para fundarlo de nuevo. Por eso, la «tea incendiaria» es algo más profundo que un acto de incivilidad, algo que radica más allá del objetivo de causar un daño al adversario: es la actualización del mito de la destrucción del mundo viejo como condición necesaria para que surja otro nuevo. El conservador, en cambio, llegado el conflicto existencial, dará primacía al orden establecido sobre la justicia y hará suya la frase de Goethe: «prefiero la injusticia al desorden». Cabría preguntar si la injusticia no es, en sí misma, el mayor de los desórdenes, si no es un desorden un mundo político-social discorde con el mundo axiológico. Pero tampoco en este caso la pregunta tendría sentido, pues aquí opera el mito de Satán, en función de cuyas imágenes se ve en los transtrocadores del orden una especie de encarnación de las potencias informes de la nada y de las tinieblas, incapaces de construir algo, pero capaces de destruirlo todo, potencias que amenazan salir de su inframundo para invadir lo penosamente construido; se los imagina como infrahombres u hombres decaídos de su calidad humana, réplica del ángel caído pero no resignado, cuya única obsesión es negarlo todo, de manera que su encadenamiento es condición del éxito de la Creación. Sin embargo, a medida que un pueblo o una clase se va aproximando a su declinación política, se invierten hasta cierto punto los términos del arquetipo mítico, de modo que la clase superior adquiere conciencia culpable en su carácter de beneficiaria de un régimen injusto y, como contrapunto, ve a los otros, a «los explotados», como en una especie de estado de gracia, proceso que ha sido agudamente analizado por Nietzsche[13]. Pero de este tema nos ocuparemos en otra ocasión. Por ahora lo único que nos interesa es que la tensión entre la paz y la justicia puede transformarse en ruptura y ésta en conflicto, y que, de este modo, la polaridad en cuestión opera como un momento dinámico de la política.

---

13 En *La voluntad de dominio* y, principalmente, en *Más allá del bien y del mal.*

V

LA UNIDAD POLÍTICA

Como conclusión y resumen de las consideraciones anteriores, podemos afirmar:

A. Que hay unidad o cuerpo político (*polis, civitas imperium, regnum*, Estado) allí donde una pluralidad de personas y/o de grupos se unifica en una estructura capaz de asegurar:
a. Su existencia autárquica frente al exterior, es decir, la decisión y responsabilidad últimas sobre su destino histórico;
b. Su convivencia pacífica en el interior transformando la lucha existencial en pugna agonal;
c. Un sistema de elección y de prosecución de determinadas finalidades u objetivos generales y/o comunes.

B. Todo ello exige, a su vez:
a. La condensación más o menos intensa (según el grado de desarrollo político) del poder en un centro dotado de la facultad efectiva de decisión sobre los medios adecuados para el logro de los fines primarios y permanentes (autarquía frente al exterior, y paz y justicia en el interior); y sobre la elección, jerarquía y orden de urgencia de los fines secundarios o históricos, y de los medios para su realización.
b. La formación de un sistema capaz de integrar las acciones de los hombres para los objetivos propuestos, y que puede configurarse o bien como organización, o sea, en la institución

de un sistema racional al que deba adaptarse la realidad, o bien como ordenación, es decir, en el reconocimiento y coordinación de las situaciones fácticas.

C. Dicha unidad se fundamenta en la participación y el reconocimiento de unos valores configurados en un sistema de creencias y de ideas, del que derivan los fines colectivos y los principios de legitimidad.

VI

MODALIDADES DE LOS FENÓMENOS CONSTITUTIVOS DE LA REALIDAD POLÍTICA

El objeto de la teoría política es el conocimiento claro y distinto de la realidad política. Realidad es lo que sustentándose sobre sí mismo esta presente en el mundo con independencia de nuestra mente y de nuestra voluntad. La realidad, pues, viene a ser tanto como lo que existe y se me resiste. La realidad política está constituida por los fenómenos políticos, los cuales pueden ser de distinta clase y manifestarse bajo distintas modalidades que tratamos de esclarecer a continuación.

1. FENÓMENOS POLÍTICOS Y POLITIZADOS

La estructura política: a) por una parte, está articulada a otras estructuras (sociales, económicas, culturales, etc.), lo que implica su condicionamiento y, a veces, su determinación por fenómenos pertenecientes a ellas; b) por otra parte, puede atraer y vincular a su ámbito fenómenos pertenecientes a otras esferas de la realidad, es decir, a otras estructuras. Por consiguiente, la realidad política está constituida no sólo por los fenómenos estrictamente políticos, sino también por los fenómenos politizados, dentro de los cuales hay que distinguir, a su vez, entre los fenómenos políticamente condicionantes y los fenómenos políticamente condicionados.

A. Por *fenómenos eminentemente políticos,* entendemos aquéllos que en su esencia y existencia tienen naturaleza política. Dentro de ellos están las unidades políticas mismas, definidas anteriormente, así como los procesos, normas e instituciones directamente referidos al orden, fines y distribución del poder, sea en el seno de ellas (política interior), sea en sus relaciones con otros del mismo género (política exterior).

A la esfera de los fenómenos eminentemente políticos pertenecen, por ejemplo, los Estados, los partidos, el equilibrio o la constelación de las fuerzas políticas nacionales o internacionales, las teorías y las ideologías políticas, las normas jurídicas constitucionales, etc.

B. Por *fenómenos politizados,* entendemos aquéllos que sin tener en sí mismos intención o naturaleza política, pueden adquirir en determinados casos y circunstancias, tal significación, constituyendo así, los nudos entre la estructura política y otras estructuras. Este grupo abarca una cantidad ingente de fenómenos, pues, en realidad, cualquier fenómeno espiritual, social e incluso natural es susceptible de politizarse. Pero dentro del mismo podemos distinguir entre:

a. *Fenómenos políticamente condicionantes,* o sea, aquellos fenómenos que no siendo políticos en sí mismos, pueden tener efectos a veces decisivos sobre la política. Así, por ejemplo: ni la elevación de la duda a principio metódico por Descartes, ni la filosofía natural de Newton, ni la teoría dialéctica hegeliana son, en sí mismos, fenómenos políticos, sino doctrinas de carácter gnoseológico y ontológico cuya intención es teórica y no práctica. Y, sin embargo, se convirtieron en políticamente operantes, cuando los filósofos del siglo XVIII trasladaron la duda metódica al campo de las instituciones políticas existentes sometiéndolas a una crítica de la que dedujeron su falta de derecho a la existencia y, por tanto, la necesidad de su reemplazamiento por otras instituciones más acordes con los principios de la razón; cuando Montesquieu aplicó los principios de la filosofía de Newton al estudio de la realidad política y llegó –entre otras

cosas– a su teoría del equilibrio de poderes, de tan decisiva influencia para la estructuración racional del Estado liberal; o cuando Marx trasladó la dialéctica a las tensiones sociales, dando así carga política a lo que en Hegel permanecía en el plano de la lógica. Todos estos casos nos ponen de manifiesto el condicionamiento de la política por fenómenos que, en sí mismos, carecen de entidad y de intencionalidad política, pero en cuanto que ellos han hecho posible que la política sea tal cual es, ellos mismos han pasado a formar parte del ámbito que interesa a la teoría política. Parecidas reflexiones cabe hacer de otros fenómenos: el paso de la economía natural a la economía monetaria es, en sí mismo, un proceso de índole económica, pero de extraordinaria importancia para la política ya que al permitir que el Estado tuviera amplios recursos económicos, condicionó la sustitución de las mesnadas feudales por un ejército real y permanente, y la de la administración feudal por una administración burocratizada y dependiente del rey; en resumen, la economía monetaria hizo posible el Estado moderno y, por lo tanto, es un fenómeno políticamente condicionante o políticamente relevante. Las clases sociales son, en sí mismas, fenómenos económico-sociales, pero a nadie se le oculta su importancia para la formación de partidos políticos o de grupo de presión, y para las tensiones políticas de una sociedad. Lo mismo sucede con las razas, que son fenómenos somáticos o, todo lo más, psicosomáticos, pero susceptibles de adquirir relevancia política, de manera que, por ejemplo, un estudio de la realidad política de los Estados Unidos o de África del Sur ha de tener necesariamente en cuenta el fenómeno racial. Tampoco la religión tiene carácter político y, sin embargo, su influjo sobre la política ha sido y puede ser decisivo tanto en el dominio del pensamiento, como en el de las instituciones y en el de las tensiones políticas: para no remontarnos a ejemplos más lejanos y más hondos, baste recordar el enorme influjo de las ideas puritanas en el nacimiento de la democracia moderna.

b. *Fenómenos políticamente condicionados,* es decir, aquéllos que no tienen naturaleza política pero cuyas modalidades pueden ser condicionadas y hasta determinadas,

bajo ciertas circunstancias, por motivaciones políticas; dicho de un modo más preciso: hay un fenómeno políticamente condicionado allí donde el desarrollo dialéctico normal de una esfera de la realidad (arte, ciencia, economía, etc.), es ratificado o deformado por el influjo de factores políticos, hasta tal punto que las motivaciones a que obedecen tales fenómenos dejan de ser artísticas, económicas o científicas, para convertirse en políticas. Así, por ejemplo, una inflación económica no derivada del desarrollo normal de la economía, sino de la excesiva emisión de dinero por parte del Estado para hacer frente a una guerra, o causada por una elevación de salarios para la que no se han tenido en cuenta criterios económicos sino políticos, sería un fenómeno políticamente condicionado. El «realismo» artístico soviético es también un fenómeno políticamente condicionado, en cuanto que se trata de una tendencia artística impuesta por el Estado y que ha sido capaz de desviar el arte del camino que normalmente hubiera seguido de acuerdo con las tendencias, la problemática y las exigencias artísticas de nuestro tiempo. En éste y en otros casos –por ejemplo, en los antiguos imperios donde la creación artística estaba destinada a resaltar el *pathos* de los emperadores– el arte ha dejado de ser una realidad independiente para transformarse en un instrumento de la política. Un fenómeno políticamente condicionado lo fue también el paso de la sociedad estamental a la sociedad de clases, en cuanto que la primera tenía como condición el privilegio, y la segunda la igualdad ante la ley, es decir, que una y otra se basaron en decisiones políticas.

Así pues, la teoría política se interesa por el conocimiento de una esfera de la realidad formada: a) por los fenómenos de naturaleza originaria y esencialmente política; b) por los fenómenos que originaría y esencialmente tienen otra naturaleza, pero que han sufrido un proceso de politización, sea porque condicionan a la política, sea porque son condicionados por ella.

Es obvio que la teoría política sólo tiene que estudiar en detalle los fenómenos de la segunda categoría en la medida que hayan entrado en un proceso de politización. Es decir, no

le interesa el puritanismo en tanto que doctrina religiosa, ni el realismo soviético en tanto que tendencia artística, y por consiguiente, sus problemas teológicos o estéticos caen, en principio, fuera de su alcance. Pero sí le interesa el puritanismo prusiano en la medida que, trascendiendo a su carácter religioso, se convirtió en fuerza política operante y modificó la realidad política del tiempo, así como también las concepciones teológicas o de otro orden albergadas en él y que al desplegarse sobre la situación histórica condicionaron una configuración política; tampoco le interesa el realismo soviético desde el punto de vista estético, pero sí le interesa como signo de totalización del Estado, así como ciertas virtudes que pueda encerrar el estilo realista para no contribuir a inquietar o a escindir espiritualmente a una sociedad.

2. FORMAS Y ACTOS

La realidad política sólo tiene existencia en tanto que deviene o se renueva a través de actos y, por consiguiente, cuando cesa ese proceso de renovación pierde su carácter político para transformarse en una realidad cultural perteneciente a un pasado histórico, tal como sucede actualmente con el Imperio romano o con la monarquía absoluta. Pero, sin perjuicio de la implicación recíproca del ser y del devenir, la realidad política se configura bajo determinadas formas que, si bien en última instancia están destinadas a perecer, como todo lo que es histórico, mantienen sin embargo, sus líneas maestras durante espacios de tiempo más o menos amplios, de donde puede concluirse –utilizando una expresión de H. Heller– que la realidad política se compone tanto de formas que toman los actos, como de actos que transcurren dentro del marco de determinadas formas –sea para actualizarlas, sea para negarlas– o que están destinados a dar lugar a formas nuevas. Y, por consiguiente, la teoría política ha de extenderse tanto al conocimiento de las formas como al proceso del devenir y a las fuerzas y tendencias que lo promueven.

3. REALIDAD EFECTIVA Y REALIDAD POSIBLE

La realidad política, tanto en sus formas como en sus actos tiene dos modos de manifestarse: como efectiva y como posible, es decir, por un lado, como realidad actualmente presente y, por el otro, como realidad que todavía no se ha hecho presente, pero que dadas las condiciones existentes en un tiempo y situación dados, puede llegar a serlo, incluso es inevitable que llegue a serlo. Así, por ejemplo, el Estado liberal no era hasta el último tercio del siglo XVIII o primero del XIX, una realidad efectiva, no tenía vigencia, ninguna actividad política se regulaba bajo sus formas; pero, no obstante, era una posibilidad real dadas las condiciones políticas, espirituales, económicas y sociales de la época. Es más: lo que «actualmente» eran entonces las cosas –por ejemplo la política «ilustrada» de la monarquía absoluta– estaban en buena medida condicionadas por lo que podían llegar a ser si no se actuaba de cierta manera. En 1938, la guerra mundial no era todavía una realidad actual, pero sí era una posibilidad real con la que tenían que contar los políticos de las potencias europeas y de las grandes potencias extraeuropeas y que ya entonces estaba condicionando la realidad «actual» de las cosas. Con lo dicho queda claro que no se trata de dos realidades distintas, sino de dos modos o dimensiones de una misma realidad, pues la realidad actual es, de una parte, el resultado de unas posibilidades o de un complejo de condiciones contenidas en una etapa anterior y, de otro lado, contiene en sí las posibilidades del futuro, con las que ha de contar la acción política del presente, sea para neutralizarlas, sea para acelerarlas, sea para utilizarlas marchando en las vías abiertas por ellas.

En resumen: la teoría política tiene como objeto el conocimiento de la realidad política, la cual está constituida por los fenómenos políticos y politizados, los cuales se expresan, a su vez, como forma y como acto en devenir, como actualidad y como posibilidad.

Ninguno de los fenómenos políticos, ninguna de sus modalidades existe aisladamente sino, en tanto que fenómenos históricos, articulados necesariamente en una totalidad

que da a los mismos fenómenos una u otra significación. Por consiguiente, dado que para las ciencias del espíritu conocer es comprender, y dado que se comprende algo cuando se aclara su significado, es patente que los fenómenos políticos no pueden ser conocidos más que en el marco de la totalidad a la que están articulados. A esta totalidad la denominamos estructura, cuyas líneas básicas expondremos en otra ocasión.